

СТРАТИЙ Я.
Київ

РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

Києво-Могилянська академія, як відомо, завершила той процес оригінального синтезу української культурної традиції із загальноєвропейською, який так виразно простежується вже в діяльності братств та Острозького культурно-освітнього осередку. Адже протягом тривалого часу в українській культурі якоюсь мірою незалежно існували два напрями: так би сказати, провідний, генетично пов'язаний із духовною спадщиною княжої доби, та новий, що з'явився у XV ст., орієнтувався на ідейні здобутки європейського Заходу і був представлений творчістю ранніх українських гуманістів. Наприкінці XVI ст. ці два напрями як під дією внутрішньої логіки розвитку самої української культури, так і під потужним тиском зовнішніх обставин соціально-політичного та релігійного життя, починають зближуватися, аж поки не витворюють вже у стінах Києво-Могилянської академії нову синтетичну українську культуру.

Формуванню останньої сприяла атмосфера епохи бароко з характерним для неї поєднанням релігійних та світських компонентів в культурі, середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом¹. Типовими бароковими постатями були засновник Києво-Могилянської академії Петро Могила, викладачі академії та її численні випускники. Найвідоміші серед них — Інокентій Гізель, Йосиф Кононович-Горбацький, Лазар Баранович, Іоаникій Галятівський, Теофан Прокопович, Стефан Яворський, Стефан Калиновський, Георгій Кониський, Георгій Щербаський, Василь та Іван Григоровичі-Барські, Пи-

¹ Чижевський Д. Історія української літератури. — Прага, 1942. — Кн. 2. — С. 49.

лип Орлик та багато інших. Їх церковно-апологетичні й поетичні трактати, а також поетичні твори відзначаються бароковим пафосом та стилістичною вишуканістю, а філософські курси — оригінальним підходом до осмислення західноєвропейської філософської спадщини та до розвитку на цій основі новітньої професійної української філософії.

Філософія Києво-Могилянської академії спочатку являла собою якийсь своєрідний варіант схоластики епохи бароко з характерним поєднанням, радше синтезуванням, узятих з попередньої духовної спадщини України ідей з філософським змістом, тобто тих ідей, що складали підґрунтя літературних, історичних, богословських та інших творів домогилянської доби, з філософськими здобутками Заходу, а згодом вона поступово щоразу більше наближалася до новітньої європейської філософії, виражаючи притаманні їй та переосмислені на вітчизняному ґрунті ідеї.

Переорієнтовуючись від практики містичного осяяння істиною, метою якого було досягнення через духовні подвиги одномоментного саморозкриття у людській душі Божої трансцендентності, до інтелектуального пізнання істин віри, українські вчені вважали за необхідне опанувати все багатство створеної протягом століть західної філософської думки. Так, у Києво-Могилянській академії вивчали твори Арістотеля (Органон, Фізику, Метафізику Етику, Політику, Поетику), Платона, Плутарха, Сенеки, Цицерона, Псевдо-Галена, Діогена Лаерція, Боеція, Філона. Ідеї платонізму та неоплатонізму сприймалися в академії переважно через патристичну літературу, зокрема через творчість Августина, Климента Александрійського, Орігена, Псевдо-Діонісія Ареопажита, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Ниського, Григорія Назіанзина та ін. За часів Києво-Могилянської академії у науковий обіг було введено ідейні надбання схоластичної філософії — твори Петра Ломбардського, Фоми Аквіната, Бонавентури, Гуго Сент-Вікторського, Гуго Страсбурзького, П'єра Абеляра, Дунса Скота, окамистів XV — XVI ст., Раймунда Лулія, краківського професора Міхаеля Вратіславського, Авіцени, Авероеса, Маймоніда, Суареса, Вазквеза, Овієдо, Аріагі, Толетто та ін. З представників новітньої філософії в академії тією чи іншою мірою вивчали Макіавеллі, Кардано, Декарта, Лейбніца, Вольфа, Баумайстера, Ліпсія, Г.Гроція, Спінозу, Гасенді.

Проте ставлення до цих філософів, що представляють розвиток європейської думки від античності до Нового часу, у професорів Києво-Могилянської академії було неоднаковим. Саме у доборі і включенні в їхні лекційні курси тією чи іншою мірою переосмислених ідей одних мислителів і підкреслене дистанціювання від духовних здобутків інших простежується згадуваний вище синтез спадщини домогилянської доби з надбаннями західної філософії, своєрідність рецепції цієї філософії на українському ґрунті. Такий синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість нашої думки при переході від Середньовіччя до Нового часу, блискуче вкладався у менталітет бароко з характерною для нього посиленою увагою до теології і водночас до натурфілософської проблематики.

Таким чином у межах цієї схоластики епохи бароко, що панувала на Україні протягом XVII ст., спостерігається тяжіння до тих мислителів, котрі у своїх вченнях поряд з натурфілософськими питаннями чільне місце відводили і з'ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилялися більшою мірою до концептуалізму, себто до духовного досвіду українських інтелектуалів поміркованого варіанту середньовічної західної реалістичної традиції, згідно з якою передбачалося існування в речах аналогів понять людського розуму, обґрунтовувалась розділеність вищої сутності — бога — на роди й види, участь надсвітового первня у вигляді індивідуальних форм у формуванні одиничного та особистого буття, ствердження пріоритету активності божественного розуму над людським.

Згодом, у XVIII ст., коли схоластика епохи бароко витісняється вольф'янською школою, знову ж таки простежується орієнтація на тих західних філософів, котрі утверджують перевагу умоосязного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над розумовим або дискурсивним, підкреслюють онтологічну значимість «внутрішньої людини», що знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість. Останнє виявляється як у спрямуванні пошуків пізнання істини, так і в концепціях, що обґрунтовують шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя.

В концептуальному плані викладачі академії попервах орієнтуються на представників другої схоластики — філософської течії, яка сформувалась у XV — XVI ст. в Іспанії і зробила спробу теоретичного узагальнення нових проблем соціального,

культурного і наукового розвитку свого часу, спираючись на середньовічний спосіб філософування. Чимало ідей вони запозичують у Августина, Дунса Скота, переосмислюють спадщину Фоми Аквінського, інших відомих представників схоластики. Водночас професори академії використовують здобутки окамістів XV — XVI ст., Джироламо Кардано, Галілео Галілея, Тихо де Браге, Миколая Коперника або тією чи іншою мірою знайомлять своїх учнів з їхніми вченнями.

Починаючи з кінця XVII ст. вони включають у свої філософські курси стислий виклад основних положень учень античних атомістів, а також ідей Гасенді, Бекона. Проте професори Києво-Могилянської академії демонструють очевидне несприйняття атомістичних та емпіричних концепцій і дають їм негативну оцінку. Натомість знову ж таки неабияку схильність виявляють до філософських ідей Декарта та Лейбніца. Останні засвоювалися переважно з поширених тоді в Україні творів популяризатора й систематизатора вчення Лейбніца Християна Вольфа та через підручник професора Сорбони Пурхотія, де викладалася картезіанська концепція.

Особливості творчого використання ідей західноєвропейської філософії в лекційних курсах викладачів Києво-Могилянської академії ми проілюструємо на їхніх підходах до розв'язання гносеологічної, онтологічної, етичної проблематики, а також до формування державницької ідеології.

Пізнавальна діяльність уявлялася їм складним процесом, що здійснюється на двох рівнях: чуттєвому і раціональному. Вона висвітлювалася ними насамперед у курсах логіки та психології або трактатах про душу. Метою пізнавальної діяльності було здобуття істини, яку киево-могилянці ототожнювали з вищим буттям, себто з Богом, називаючи його також *natura naturans* (творяща природа). Переконані у раціональності світу, вони шукали істину на шляху дослідження наслідків Божої діяльності — створеної природи (*natura naturata*). Під останньою розумілася, насамперед, сукупність ідеальних сутностей — універсалій, що, на думку вчених, у вигляді індивідуальних форм речей репрезентували у світі вище буття й були закорінені як у речах навколишнього світу, так і в людському розумі, тобто наявні в речах універсалії були аналогами понять людського розуму.

Важливим джерелом пізнання вчені академії вважали чуттєвий досвід. Він, на їх думку, давав інформацію про зовнішній

світ і створював засади для діяльності мислення. А мислення у процесі обробки даних чуттєвого сприйняття виокремлює як індивідуальні форми речей, так звані оцейності (*haecceitates*), котрі фіксують унікальність, неповторність тієї чи іншої речі, так і завдяки абстрагуванню того загального, що міститься в чуттєвих образах, створює передумови для виокремлення тих форм, що є вмістом смислової визначеності речей, щосьностей (*quidditates*), різного рівня ідей-універсалій, прообразів речей, запрограмованих у Божому розумі. Одночасно з І.Гізелем інші викладачі Києво-Могилянської академії, які дотримувалися концептуалістичного трактування проблеми універсалій, вважали, що в людському інтелекті зосереджено цілий ряд, як вони казали, речей, від яких неможливо утворити пов'язаних із чуттєвим пізнанням уявних образів, котрі не приступні для чуттєвого пізнання. Під річчю тоді розумілася не тільки матеріальна річ, але й будь-яка ідеальна сутність. До такого типу речей зараховувалися загальні поняття: роди, види, сукупність ідеальних сутностей — щосьностей, що складають природу, Бог, ангели, одне слово, весь той ідеальний світ умоосяжних сутностей, що уявлялися філософові такого напрямку істинним буттям і які, на його думку, могли пізнаватися лише за допомогою чистого розуму.

Пізнання цього істинного буття, яке вони вважали метою філософії, а також пізнання сутностей речей матеріального світу інтелект повинен був здобути від себе самого, адже вони були його вмістом, знаходилися в ньому, а онтологічні аналоги цих понять містилися в речах навколишнього світу. Досягти ясного й виразного розуміння природи, на думку І.Гізеля, С.Яворського, Й.Кроковського, А.Дубневича та ін. (а це означало для них, насамперед, осягти сутності речей — Бог вважався неосяжним), людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості до Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини та супернатуральним розумом — Богом. Бо останній — вони були в цьому переконані — переповнює інтелект світлом².

Це природне світло розуму, на думку викладачів академії, осяює інтелект під час дискурсу. Первинним і найважливішим у розкритті істини вони вважали момент інтуїтивного

² Gieseli I. *Opus totius philosophiae...* 1645 — 1647. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — Мел. М. П/128. — Р. 614.

осяяння, наповнення чи переповнення інтелекту світлом, що відбувається у мить зв'язку людського розуму з надприродним і уможливорює для людини осягнення закладеної у неї Богом істини. Таким чином згадувані два пізнавальні потоки, а точніше б сказати три (чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний), поєднуються у процесі пізнання істини, і наслідки останнього корегують результати двох перших. Саме у цьому пункті теорії пізнання, де наголошується на пріоритетному значенні осяяння у розкритті істини, контакту людського мислення і буття, проглядається спадкоємний зв'язок між філософськими орієнтаціями професорів Києво-Могилянської академії та її духовними попередниками в Україні. Щоправда, діячі братств та Острозького культурно-освітнього осередку йшли до цього осяяння через самопізнання і подолання власного «я» та злиття з надособистісністю Бога у суб'єктивному його переживанні, а професори академії підходили до осяяння прихованої у людській душі нествореної істини насамперед раціоналістичним дискурсивним шляхом.

У зв'язку з цим необхідно також звернути увагу на розуміння проблеми пізнання у філософському курсі Георгія Щербацького. Дослідницький інтерес філософів, за переконанням Щербацького, спрямований на пізнання насамперед навколишнього світу і людини за умов опертя на людський розум, керований єдиним методом. Цей метод повинен спиратися на самосвідомість, сутність якої виражена у Щербацького картезіанською формулою «мислю, отже існую» (*cogito ergo sum*)³. Прийнятність для Г.Щербацького визнати слідом за Декартом це судження вихідним положенням філософії, як і метод пізнання цього філософа, пояснюється насамперед наскрізною для картезіанської концепції пізнання й органічною для української філософської думки ідеєю переваги умоосяжного світу над чуттєвим і згадуваним уже усвідомленням онтологічної значущості «внутрішньої людини», що дістала свій вираз у самосвідомості.

Виходячи з визначення філософії як істинного, вірогідного й очевидного пізнання, Г.Щербацький, спираючись на Декарта, в основу філософського мислення кладе принцип

³Georgii Szerbackyi. Ad maiorem Dei teropzimi Maximi Gyloriam, quod felix Faustumque sit, proponentur institutiones veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — 454/П 1698. — Р. 3.

очевидності. Останній передбачає ретельну працю дослідника, спрямовану на перевірку будь-якого знання, будь-яких суджень, раніше прийнятих на віру.

Принцип очевидності Г.Щербацький, як і Декарт, отожднює з природним світлом розуму або зі світлом філософії. Це світло він розуміє як ясні й виразні ідеї⁴. З виокремлення таких ідей шляхом відкидання усього сумнівного повинна розпочатися пізнавальна діяльність людського мислення. Серед цих ідей Г.Щербацький виділяє, зокрема, ідею Бога, ідею істинного й хибного. Остання скеровує філософа до істини й запобігає виникненню помилок, або ж сприяє їх виправленню. Завдяки ретельній праці під час зосередженої пізнавальної діяльності, побудованій на розмірковуванні й умовисновках, з'являється ясне й виразне розуміння. Воно виникає, на думку українського філософа, з глибинного внутрішнього відчуття душі або свідомості⁵.

Визнаючи необхідність чуттєвого досвіду, Г.Щербацький переконаний, що у пізнанні істини треба спиратися на більш надійну основу, ніж свідчення відчуттів. Такою основою є, на його думку, природне світло розуму. Адже вся наполеглива праця дослідника, здійснювана за допомогою правильного методу, спрямована на виведення й обґрунтування вроджених людині ідей. Джерелом цих ідей аж ніяк не є людські відчуття. При цьому істинне значення, вважає Г.Щербацький, досягається через розуміння, осягнення за допомогою природного світла розуму. Таке осягнення і є первинним у пізнанні, обґрунтування ж є вторинним, так би мовити, логічним оформленням знайденого результату, здійснюваним через аналіз і струнку доведення⁶. Водночас аналіз створює передумови для такого осягнення, бо пізнання, стверджує Г.Щербацький, не слід виводити з впливу надприродного Розуму. Адже останній здійснює свій вплив пасивно, себто цей вплив дає бажаний ефект лише за умов цілеспрямованої діяльності дослідника, керованого принципами власного розуму⁷.

Наслідуючи Р.Декарта⁸, Г.Щербацький стверджує, що людська свідомість, мислення «не є для себе світильником», не є

⁴ Там же.

⁵ Там же. — Р. 10.

⁶ Там же.

⁷ Там же. — Р. 11 зв.

⁸ Декарт Р. Избранные произведения. — М., 1952. — С. 435-436.

продуцентом своїх ідей⁹. Отже, мислення не може бути гарантом істинного пізнання. Таким гарантом може бути лише Бог, який вклав у людину природне світло розуму, тобто ясні й виразні ідеї¹⁰. Таким чином, основою об'єктивної значимості людського мислення є Божа всемогутність, що створила людську свідомість і суб'єктивний відповідник цієї всемогутності — принцип очевидності. Загалом філософський курс Г.Щербацького дає підстави стверджувати, що в українській думці половини XVIII ст. досить впевнено прокладав собі шлях раціоналістичний погляд на філософію як науку, що ґрунтується на істинному вірогідному пізнанні за допомогою єдиного методу, в основу якого покладено принцип очевидності.

Своєрідність рецепції західної філософії на українському ґрунті виявилась і в підході професорів академії до проблем онтології. Центральним моментом онтології в академічних філософських курсах було вчення про матерію і форму. Не виходячи загалом поза межі перипатетичних поглядів на проблему матерії, викладачі академії утверджували ідею про її ненароджуваність, незнищенність, певну активність. Вже у Т.Прокоповича простежується намагання якоюсь мірою наблизити її трактування до уявлень Нового часу, адже він характеризує матерію не лише як загальний субстрат усього існуючого, а як дещо, що має ширину, довжину, глибину, висоту тощо¹¹. У XVIII ст. в академічних лекційних курсах викладалися погляди Демокріта, Гасенді й Декарта на проблему матерії. Так, Г.Щербацький, докладно пояснюючи своїм учням погляди Декарта і Гасенді на структуру світу, будову матерії, помітно схилився до картезіанського вчення. «Якщо ти спитаєш, — говорить він, звертаючись до свого слухача, — чи слід надавати перевагу поясненню природи речей у Декарта над епікурейським, я відповім, що так»¹². Свою прихильність до картезіанства Г.Щербацький обґрунтовує близьким йому в цьому вченні уявленням про Бога як найвищого творця і причину всіх рухів, характерним для Декарта визнанням безконечної подільності простору, запереченням наявності у природі порожнечі. Незважаючи на значну відмінність картезіанського вчення від філософських

⁹ Georgii Szerbackyi. — Р. 4 зв.

¹⁰ Там же.

¹¹ Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII ст. — К., 1978. — С. 26.

¹² Georgii Szerbackyi. — Р. 143 зв.

концепцій, що розвивалися у Києво-Могилянській академії, воно вочевидь більшою мірою відповідало тенденціям розвитку української думки, ніж, скажімо, Епікура, Гасенді та їх послідовників.

Плекаючи спадкоємність у процесі переходу української філософії від періоду схоластики бароко до етапу, відповідного філософським тенденціям Нового часу, Г.Шербацький зберігає і сприйняте своїми попередниками визначення матерії й усталений розподіл її на першу та другу. Проте в нього вже матерія, а не окреме тіло, є субстанцією, а форма — це лише розподілення матерії¹³, те, завдяки чому тіло набуває певного буття або чуттєвого виду, те, що відрізняє його від інших тіл. Першоматерію Г.Шербацький визначає як нечуттєве тіло, яким, на його думку, є три елементи Декарта або атоми Демокріта і Гасенді, тоді як під другою матерією він розуміє саме чуттєве тіло. «Матерія може вважатись складеною з тіла і навпаки, адже друга матерія або чуттєве тіло виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія»¹⁴, — стверджує мислитель, відходячи від традиційного гілеморфічного уявлення про матеріальну основу речей як про хаотичний субстрат природи, перетворюючи у форму саму матерію і надаючи останній здатності до визначення.

Обґрунтування професорами Києво-Могилянської академії ідеї невіддільності простору і часу від природних тіл, заперечення вченими існування порожнечі свідчить також про орієнтацію у філософії на лінію Арістотеля-Декарта-Лейбніца. Адже саме така орієнтація відповідала потребам розвитку української філософії, забезпечувала тяглість вітчизняних духовних традицій при переході від Середньовіччя до Нового часу, лежала в основі синтезу власних духовних здобутків із західною вченістю.

Етика в лекційних курсах Києво-Могилянської академії поділялася на теоретичну і практичну. Перша визначала місце людини у світі, розглядала проблеми сенсу життя, свободи волі, міри відповідальності за свої вчинки. Друга вказувала на шляхи й способи влаштування особистої долі, досягнення щастя, розробляла систему виховання відповідно до уявлень про доскона-

¹³ Там же. — Р. 142 зв.

¹⁴ Там же. — Р. 143 зв.

лу людину¹⁵. Філософія епохи бароко, в межах якої розвивалася українська філософська думка XVII — XVIII ст., утверджувала розуміння людини як важливої частини світобудови. унікальної в тому сенсі, що в її сутнісній основі поєднуються атрибути протяжності й мислення. Вона розкрила трагічну внутрішню боротьбу різних за своєю природою душевних сил людини: пов'язаних із тілом вегетативної і чуттєвої з розумною, божественною за походженням, душевною силою. Ця філософія вказала також і на шляхи подолання спричинених цією боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини з самою собою, уможлививши нове обожнення людини, однак не цілісної її природи, а лише її розуму.

У дусі барокової ментальності професори Києво-Могилянської академії розглядали людину як частку природи і суспільства, що в єдиному ланцюгу світової детермінації мусить виконати відведену їй встановленим Богом природним законом роль, забезпечити гідне життя.

У зв'язку з цим становлять інтерес погляди українських вчених на проблему сенсу життя і вибір шляхів досягнення щастя. Сенс життя вони вбачали насамперед у творчій праці, спрямованій на власне й громадське добро. При цьому в руслі світоглядних тенденцій барокової доби професори академії можливість досягнення людиною щастя шукають у компромісному поєднанні задоволення прагнень і потреб різних частин душі, тілесної і духовної. Наприклад, Т.Прокопович необхідною умовою щастя вважає здобуття певного рівня матеріального добробуту, адже бідність і нестатки зі щастям не сумісні¹⁶. Здобуття такого рівня він пов'язує із сумлінною працею, яку вважає обов'язком щодо себе, сім'ї, суспільства й держави. В основі праці, на думку вченого, лежить вигода, користь. Останню він зближує з добродішністю і в той спосіб дає їй позитивну моральну оцінку¹⁷.

Загалом досягнення щастя уможливорюється за умов дотримання людиною закону природного, морального, громадянського й Божого. Природний закон приводить до усвідомлення людиною потреби в праці й визначає схильність до її певного виду. Але людина мусить пізнати, до якої саме праці вона схильна. А

¹⁵ Довга Л. До питання про барокову ментальність українців // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. — Т. 1. — К., 1992. — С. 105.

¹⁶ Ничик В.М. Из истории отечественной философии... — С. 203.

¹⁷ Там же. — С. 211.

це. в свою чергу, потребує самопізнання. Пізнавши себе та виявивши в собі здатність до того чи іншого виду праці, людина, переконаний Т.Прокопович, працює на себе, свою сім'ю, суспільство й державу¹⁸. Таким чином вона підкоряється закону моральному й громадянському. Моральною метою людини, на думку професорів Києво-Могилянської академії, повинно бути досягнення блага в земному житті. Це благо вони називали зовнішнім, або благом долі. Воно передбачало досягнення певного рівня життя, достатку, здобуття гідного становища в суспільстві, почесей, які водночас свідчили про внесок індивіда в загальне добро, тобто сприяли благу суспільства, держави.

Наявна в академічних курсах етики теза про те, що саме через самопізнання людина здатна виявити закладений у неї Богом талант, схильність до певного виду діяльності, яка за умов свого розвитку забезпечує людині не якесь вимушене заняття, а продуктивну працю за покликанням, свідчить про спадкоємний зв'язок філософії Києво-Могилянської академії з попереднім розвитком української думки. Ця ідея була висловлена, зокрема, відомим діячем Острозького культурно-освітнього осередку Кліриком Острозьким¹⁹, а свого найвищого розвитку досягла в концепції «сродної праці» Г.Сковороди. Однак на відміну від Сковороди, у якого праця за покликанням збігається із суспільними потребами, Т.Прокопович звертає увагу на суперечність між працею за покликанням і працею обов'язковою, примусовою, що відображає суспільний і насамперед державний інтерес. При цьому особисті потреби він вважає другорядними, висувачи на перший план державний інтерес. Водночас тут пропонується типове для барокової ментальності вирішення проблеми через компромісне узгодження, гармонізацію різних прагнень та інтересів, що зрештою має забезпечити індивіду необхідну душевну рівновагу.

Отже, щастя професори академії розуміли як досягнення життєвого успіху через сумлінну працю, бажано відповідну до природних нахилів індивіда і здійснювану ним заради доб-

¹⁸ Там же. — С. 211-212.

¹⁹ Клирик Острожский. Отпись на листъ в Божъ велебного отца Ипатія, володимерского і берестейского епископа, до ясне освещеного княжати Костентина Острозкого, воеводы Киевского — О залечанью и прехваленью восточной церкви з заходным костелом уныі або згоди в року 1598 писаний // Русская историческая библиотека. — Т.19. — Спб., 1903. — Кн. 3. — С. 377-432. (Памятники полемической литературы в Западной Руси).

ра власного, сімейного, громадського та державного. Цей життєвий успіх мав забезпечуватися не становою приналежністю до аристократичного роду, а виключно особистими чеснотами. Засуджуючи станово-корпоративний ієрархізм, викладачі академії виправдовують нерівність, породжувану неоднаковістю особистих здібностей та заслуг, тим самим реагуючи на зародження нових буржуазних відносин.

На думку українських мислителів, досягнення щастя передбачало водночас задоволення духовних потреб людини. До них належали пошук і пізнання істини, себто пізнання природи й Бога. Оскільки пізнання істини здійснювалося раціоналістичними методами, особливої ваги набула освіта. З нею викладачі Києво-Могилянської академії пов'язували надії на виправлення грубих звичаїв і вдосконалення людської природи, а також на позитивні зміни в суспільстві. Проте пізнання Бога вони пов'язували з його «ясним баченням», яке, на їхнє переконання, могло прийти лише за допомогою самого Бога через одномоментне внутрішнє осяяння, що забезпечувало контакт людського розуму з вищим буттям. Це також є переконливим свідченням синтезу в межах культури українського бароко філософських ідей, що функціонували в інтелектуальному середовищі братських шкіл та Острозького культурно-освітнього осередку, з духовним надбанням Західної Європи.

Києво-Могилянська академія зробила значний внесок й у розвиток політико-правової думки в Україні. Тут не лише були добре обізнані з доробком своїх попередників у цій галузі (Станіслава Оріховського-Роксолана, діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку), а й ретельно вивчали західноєвропейську спадщину з проблем держави і права. До останньої слід віднести твори Платона, Арістотеля, Жана Бодена, Томазо Кампанелли, Ніколо Макіавеллі, Томаса Гоббса, Самуеля Пуфендорфа, Юста Ліпсія, Гуго Гроція, а також конституції та правові кодекси тогочасних держав.

Згодом по закінченні академії її випускники, спираючись на весь набутий ними теоретичний фундамент, а також враховуючи реальні політичні обставини й традиції тих країн, де їм доводилося жити й працювати, створювали різні концепції державного будівництва. Після Переяславської угоди 1654 року частина випускників академії, що тією чи іншою мірою брала участь у реальних політичних процесах і водночас займалася політико-правовими проблемами, в теоретич-

ному плані поділилася на дві групи. До однієї належали переконані прихильники незалежності України, які ставили собі за мету відірвати Україну від Москви і водночас, виходячи з міркувань політичної доцільності, припускали можливість її тимчасового альянсу з Польщею, Туреччиною або Швецією. Серед них були Сільвестр Косів, Йосиф Тризна, Мелетій Дзик, Варлаам Ясинський і найвидатніший діяч — Пилип Орлик. До іншої групи належали ті, що з тих чи інших причин потрапили до Росії, стали її культурними та державними діячами і тому вважали за необхідне всілякими способами сприяти інтеграції України в російські державні структури. Це Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Теофілакт Лопатинський, Гавриїл Бужинський та ін.

Спробуємо коротко охарактеризувати політико-правові ідеї представника першої групи Пилипа Орлика. Гетьман Пилип Орлик, випускник Києво-Могилянської академії, відомий як автор першої української конституції 1710 року та політичного меморіалу під назвою «Вивід прав України», і в концептуальному плані, й у своїй практичній діяльності був зорієнтований на політичні ідеї П.Могили, І.Виговського, Ю.Немирича та І.Мазепи. В основу обох згаданих документів була покладена ідея природного права й договірного походження держави. Народ виступає тут суб'єктом і обов'язків, і прав. Задля загального добра він укладає договір з політичною елітою, насамперед із гетьманом, і передає йому частину своєї свободи заради забезпечення внутрішньої злагоди в суспільстві та зовнішньої безпеки. Цей договір зобов'язані виконувати і гетьман, і народ²⁰.

Ідея контролю з боку народу щодо дотримання владою своїх договірних обов'язків не була новою для української політико-правової думки. Обґрунтована ще у творі діяча Острозького культурно-освітнього осередку Христофора Філалета під назвою «Апокрисис», вона займала чільне місце в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії Йосифа Кононовича-Горбацького та Інокентія Гізеля. Вони визнавали за народом право не лише повставати проти керуючої еліти за умови порушення нею укладеного договору, але й позбавляти керівних осіб влади. При цьому Орлик, зокрема, наголошує на

²⁰ Слюсаренко А.Т., Томенко М.В. Історія української конституції. — К., 1993. — С. 30-31.

тому, що Україна є «вільним князівством, і стани її вільно обирали гетьманів по своїй уподобі»²¹.

У своїй конституції П.Орлик на перше місце висуває проблему взаємин між гетьманом і народом. Простежується тенденція обмеження гетьманської влади й уведення елементів парламентського устрою. Передбачається здійснювати це обмеження через постійну участь в управлінні державою генеральної старшини та генеральної ради. Остання повинна була збиратись тричі на рік (на Різдво, Великдень і Покрову) і вирішувати разом із гетьманом поточні державні справи, а також здійснювати контроль за гетьманом щодо шануванням прав станів²². Велику увагу приділено проблемі гармонізації інтересів верхівки й соціальних низів; останнім забезпечувався захист від визиску та гноблення, створювалися умови для розвитку підприємництва й торгівлі. Провадився принцип вільного вибору урядовців різного рівня населенням, і лише після цього передбачалося їх затвердження на посаді гетьманом²³. Тенденція до політичного плюралізму в державному розвитку простежується в конституції Орлика в прагненні до унезалежнення української православної церкви, адже проголошувалася її підпорядкованість константинопольському патріархові.

З тих же політико-правових засад підходить П.Орлик і до союзної угоди, укладеної Україною з Московською державою у 1654 році. Він стверджує, що Україна, уклавши цю угоду як суверенна держава з метою встановлення спокою, свободи і ладу для свого народу, сумлінно виконувала всі його статті. Позаяк же Московський Двір всупереч угоді узурпував владу в Україні, тому козацька нація згідно з правом людським і природним «має право протестувати проти гніту і повернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слушний час»²⁴. Таке право, зазначає П.Орлик, у 1708 р. використали гетьман Мазепа й українські стани з метою захисту свого суверенітету. На основі цього права українські стани обрали своїм гетьманом після смерті І.Мазепи П.Орлика. Далі Орлик, посилаючись на принципи міжнародного права, за-

²¹ Пилип Орлик. Вивід прав України // Вивід прав України. — Львів, 1991. — С. 45.

²² Слюсаренко А.Т., Томенко М.В. Історія української конституції. — С.30.

²³ Там же. — С.33 — 35.

²⁴ Пилип Орлик. Вивід прав України. — С. 46.

Кликає європейські держави допомогти Україні повернути свою свободу й указує на недооцінку ними агресивної політики Москви з огляду на безпеку самої Європи²⁵.

Отже, конституція П.Орлика була визначним здобутком української політико-правової думки початку XVIII ст. Вона, напевне, де в чому узгоджувалася з тенденціями політичного розвитку тогочасної Європи (зокрема щодо чіткого розмежування світської і духовної влади), а де в чому, можливо, випереджала свій час. Це стосується насамперед певних спроб утвердження домінування принципів конституціоналізму і правопорядку над ідеєю абсолютизму, що була панівною в тогочасній Європі. Останнє йшло всупереч політичній теорії і практиці тодішньої історичної епохи, епохи становлення абсолютної влади монарха, і спричинилося до того, що Україна не змогла втримати свою, здобуту в тяжкій боротьбі, державність.

Таким чином, здобутки викладачів та учнів Києво-Могилянської академії в галузі філософської та політико-правової думки, а також в інших сферах духовної творчості забезпечили інтелектуальній Україні самобутнє місце в тогочасному європейському культурному процесі.

²⁵ Там же. — С. 46-49.